

Imágenes de la alteridad: ética y hospitalidad en el capitalismo global

Esteban Dipaola (UBA / CONICET)

Resumen: El objetivo central del artículo es interrogar desde la teoría social y en sus cruces con la filosofía, las relaciones entre "hospitalidad" y "reconocimiento". El primero de estos conceptos fue revisado por Jacques Derrida y tiene también su desarrollo por Emmanuel Levinas, expresando ambos autores relaciones entre "hospitalidad" y la categoría de "el otro". En cuanto a la noción de "reconocimiento", si bien ésta se remonta a las filosofías políticas de Hobbes y Hegel, se actualizó en las versiones de Charles Taylor, Axel Honneth y Paul Ricoeur desde diferentes perspectivas en cada caso. Es una reflexión sobre la condición de la hospitalidad y el reconocimiento en las sociedades posmodernas, para definir desde ese espacio posiciones críticas sobre la igualdad y el otro. Asimismo, mediante indagaciones teóricas sobre lo "imaginal" en las sociedades globales contemporáneas, se determinan primeras aproximaciones para una revisión de estas perspectivas comprendidas como visualidades de la posmodernidad y las sociedades de consumo.

Palabras clave: hospitalidad; reconocimiento; responsabilidad

Abstract: The main objective of this article is to question from the social theory and their crosses with philosophy, relations between "hospitality" and "recognition". The first of these concepts was reviewed by Jacques Derrida and also has its development by Emmanuel Levinas, expressing both authors relations "hospitality" and the category of "other". As for the notion of "recognition" although it goes back to the political philosophies of Hobbes and Hegel, was updated versions of

Charles Taylor, Axel Honneth and Paul Ricoeur from different perspectives in each case. It is a reflection on the condition of hospitality and recognition in postmodern societies from that space to define critical positions on equality and the other. Also, through theoretical investigations on the "imaginal" in global contemporary societies, first approaches for a review of these perspectives included as visualities of Postmodernism and consumer societies are determined.

Key words: hospitality; recognition; responsibility

Introducción

Los estilos de vida y las subjetividades atestiguan las trazas de profundas metamorfosis de la cultura y la sociedad capitalista, que en su etapa global configura otros modelos identitarios y comunitarios.

Principalmente se revela evidente un desapego institucional y una destradicionalización en las prácticas y los vínculos, que en el presente son inestables y flexibles, modificando los ejercicios de socialidad y, con esto, las experiencias con *los otros*. En este contexto, se afectan los equilibrios y la distribución de recursos no solo económicos, sino también culturales, informacionales y estéticos entre otros. Esa alteración de la distribución de recursos estéticos origina medios desiguales de intervención y apropiación del mundo y de las relaciones y prácticas que lo vuelven efectivo. Ante ello, es importante generar una reflexión acerca de un modelo de globalización que consolida novedosas formas de desigualdad y de exposición de los individuos a experiencias de menosprecio. En línea con ello, Axel Honneth entiende que se consolida una nueva idea de justicia a partir de la cual "el objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio", por lo cual deja de ser central la distribución equitativa o la igualdad económica, para focalizar en "la dignidad y el respeto" (Honneth, 2010: 10).

En esta clave interesa reflexionar sobre las perspectivas de la hospitalidad y del reconocimiento en las sociedades contemporáneas, como instancias de significación de la alteridad. Si las prácticas de consumos, las modas, el ocio y entretenimiento, las publicidades, los gustos artísticos y todo el flujo incesante de las mercancías globales, constituyen imágenes que forman sentidos en las intervenciones prácticas entre unos individuos con otros y, a su vez, producen las relaciones efectivas e inmanentes entre ellos, se impone como necesario considerar formas de interrogación de esas constituciones del lazo social atravesadas por imágenes. Una concepción de organización social que denomino "sociedades imaginales", comprendiendo a la imagen en su matriz productiva de lo social, lo que provoca el advenimiento de distintas formas de apropiación, relación y producción del otro y de la propia identidad. En torno a esas dimensiones de reconocimiento del otro y, al tiempo, de recepción y aceptación del otro, de afrontar su venida y la condición de su visita como forma de hospitalidad, el artículo procura indagar otras formas de desigualdad que promueven estas sociedades imaginales, y los horizontes de igualdad posibles para ser pensados.

Alteridad radical y lógicas de apropiación

En la tradición del pensamiento sociológico y del filosófico, las categorías de hospitalidad y reconocimiento están desvinculadas. Se las asume a partir de su distinción, esto es, la hospitalidad se entiende como la recepción del otro bajo el manto de una pasividad por parte de este último; mientras que el reconocimiento se atribuye -desde Hegel- a su condición de lucha: la lucha por el reconocimiento es su principio definicional.

Sin embargo, estas categorías pueden ser revisitadas y, con mayor razón, luego de las indicaciones aportadas por Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas para la reflexión en torno a la hospitalidad y el otro. También merced a los aportes realizados por Axel Honneth, Charles Taylor o Paul Ricoeur para pensar las prácticas más actuales de reconocimiento.

Ambas categorías se articulan en razón de que ponen en cuestión la identidad. El reconocimiento es la inquietud que nos provoca la aparición del otro. Se reconoce en el otro algo que nos afecta. Tanto en Hobbes como en Hegel, por ejemplo, el reconocimiento del otro es una implicación de deseo, es decir, se reconoce en el otro lo que en uno está ausente, lo que ambos pensadores llamaban "apetito", y en ese reconocer busco satisfacer el yo apropiándome de ese otro. Precisamente a ello se debe que en Hegel y en Hobbes el reconocimiento esté siempre sostenido en clave de lucha. Por otra parte, la hospitalidad es la visita del otro en nuestro lugar, en nuestra casa. Es algo que se ofrece o no se ofrece, y que es siempre un ofrecimiento al extranjero, a lo ajeno, precisamente, a un *otro* que nos cuestiona y nos interroga.

Para ambos casos se impone una inquietud, indicando ello que tanto en la hospitalidad como en el reconocimiento se trata de una apertura hacia el otro, el extraño, quien viene del exterior; entonces, para la hospitalidad y para el reconocimiento siempre se expresa una responsabilidad. Esta consideración de la responsabilidad respecto de *el otro*, es la evidencia que nos expone Lévinas, y a partir de la cual es posible establecer y comprender esta articulación entre las categorías de reconocimiento y hospitalidad que -por sus definiciones de partida- se posicionaban como distantes o inadecuadas a la relación.

La invención del otro: el acecho de una visita

Según Derrida, la hospitalidad es una poética por cuanto se vincula con la invitación, pero a la vez con la invención. Por esto, la hospitalidad afronta como punto de partida la pregunta. Una pregunta que es del extranjero y venida del extranjero y, por tanto, el extranjero se convierte así en lo que amenaza el principio determinante de nuestro lugar institucional, amenaza nuestra lengua, pone en entredicho al "dueño de casa". Así, la cuestión del extranjero es la cuestión primera de la hospitalidad, en tanto remite a ésta a la cuestión primera del ser.

La reflexión de Derrida se concentrará, entonces, en el “derecho de hospitalidad” y las condiciones que ese derecho incluye. De allí que el problema de la lengua se corrobore como relevante, pues una consideración es si corresponde exigir al extranjero que hable nuestra lengua, si es exigible que abandone su lugar propio, su lengua materna para someterse a la lengua del otro.¹ Bajo la condición del derecho, la hospitalidad se convierte en un pacto que obliga al otro y enmienda la recepción. Se ofrece al extranjero un derecho de hospitalidad, que es, inmediatamente, un derecho de ciudadanía. Entonces, la hospitalidad se constituye sobre el linde de la paradoja y la contradicción, pues la relación de hospitalidad se agota también en su consumación y su pacto. Al respecto dice Derrida:

una paradoja o una contradicción: ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero “en familia”, representado y protegido por su apellido, es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 29).

Sobre tal situación es necesaria una reflexión acerca de las condiciones de una hospitalidad absoluta, que, a su vez, implique una articulación con la forma de reconocimiento. En el caso ya no simplemente del extranjero, sino de un otro absoluto, un extraño, un intruso si se quiere, “supone una ruptura con la hospitalidad en el sentido habitual, con la hospitalidad condicional, con el derecho o el pacto de hospitalidad” (Ibid: 31). Se trata de dar lugar a esa alteridad incondicionada, al desconocido y anónimo. Esto es, a ese intruso que carece de nombre y de pertenencia, lo dejo venir, lo hago llegar, hago que tenga lugar allí donde lo ofrezco, sin exigir reciprocidad (lo que implicaría la formulación de un pacto). De este modo, como nos sugiere Derrida, “la ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho” (Ibid); porque se trata de una “hospitalidad justa” que dispone lo que Lévinas (2003) entiende como la esencia de una responsabilidad. En esa responsabilidad originaria, la hospitalidad ya no puede producirse en la interrogación del otro, en la garantía de su identidad, su nombramiento, al contrario, esa modalidad de responsabilidad obliga ante el otro en su radical ser: la acogida del otro es sin pregunta y sin nombre. Se ofrece la hospitalidad antes de cualquier identificación y de cualquier derecho, porque se responde a una responsabilidad originaria.

Por esto mismo, Derrida remite a las derivaciones latinas de *extranjero*: el extranjero puede ser *hostis*, el que es recibido como huésped; o también puede ser *hôte*, el enemigo. Por eso hospitalidad y hostilidad se vinculan en su raíz, y de ello puede remitirse a una *hostipitalidad*. Porque en definitiva se procura establecer los límites de la hospitalidad y, principalmente, aquellos que

[1] Añade Derrida: “los extranjeros absolutos, siguen a menudo reconociendo la lengua, la lengua llamada materna, como su última patria, incluso su última morada” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 91).

la remiten a una condición de derecho de ciudadanía, en donde la hospitalidad se cierra y anula, o esa forma de hospitalidad que recibe al otro absoluto, en su extraña radicalidad:

Hoy una reflexión sobre la hospitalidad supone entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de los umbrales o de las fronteras: entre lo familiar y lo no familiar, entre lo extranjero y lo no extranjero, el ciudadano y el no-ciudadano, pero sobre todo entre lo privado y lo público, el derecho privado y el derecho público, etc. (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 51).

El problema es que la hospitalidad juega también un valor de soberanía y, asimismo, de reconocimiento. El derecho de hospitalidad es también el reconocimiento de mi hospitalidad o de mi soberanía sobre el hogar propio, y en ese sentido es un derecho de exclusión. La inscripción de la hospitalidad en un derecho es un acto de reconocimiento del poder de soberanía y, por lo tanto, una condición a la que es inherente la desigualdad. Por eso la hospitalidad debe corresponderse con la singularidad de una "ley sin imperativo, sin orden sin deber. Una ley sin ley" (Ibid: 85 y 87).

Entonces, el horizonte de la hospitalidad absoluta o incondicional es una premisa de igualdad, contrariamente a lo que se debe en el derecho de hospitalidad. Pues en la hospitalidad absoluta, el otro me ocupa, no solo pasa el umbral de mi hogar, sino que toma mi lugar, se apodera de lo que soy, pero para ser lo que no deja de venir, porque está ya adentro formando parte. "Es como si el extranjero poseyera las llaves", dice Derrida, indicando no un poder nuevo sobre el hogar, sino una metamorfosis de la relación, una forma distinta de reconocimiento donde no asisto al otro, sino que me hago con el otro.

En una línea similar, Jean-Luc Nancy (2007) en *El intruso* afirma que todo extranjero para conservar algo de su ajenidad debe participar en la relación como un intruso. Si contara con derecho de entrada y residencia, ya no podría definirse como extranjero. De esta forma, el extranjero está siempre llegando, nunca cesa su llegada. Es una perturbación de la intimidad, porque nunca deja de ser un intruso. Por eso para Nancy, se vive con lo ajeno a punto de convertirse uno mismo en esa ajenidad.² El intruso expone a uno, lo excede, viene a indicar la verdad del sujeto. Así, Nancy concluye:

El intruso no es otro que yo mismo y el hombre mismo. No otro que el mismo que no termina de alterarse, a la vez aguzado y agotado, desnudado y sobreequipado, intruso en el mundo tanto como en sí mismo, inquietante oleada de lo ajeno, *conatus* de una infinidad excreciente (Nancy, 2007: 45).

[2] Recordemos que Jean-Luc Nancy escribe y dicta la conferencia sobre "El intruso" haciendo referencia a un trasplante de corazón que le fuera realizado unos años antes.

Entonces, la incondicionalidad de recibir al otro es convertirse en ajeno junto a éste, en afectarse en indefinidas sustituciones. Por eso, del mismo modo que Lévinas observa la responsabilidad como otra forma de ser con el otro. Así, la hospitalidad absoluta es ley contra la ley, ley contra el derecho, un juego de sustituciones donde cada uno es anfitrión y rehén a la vez del otro. Es la invención permanente del otro.

Donación e incondicionalidad para una hospitalidad radical

La operatoria del *don* para ser tal debe ser necesariamente un acto sin reservas, es decir, el circuito del don no puede implicar la deuda o el sacrificio, sino una incondicional participación en el dar, doy al otro, lo participo y por eso mismo lo separo (*partage*) y lo hago circular. Jacques Derrida en *Dar el tiempo* (1995) explica esta forma indefinida e ilimitada del don como lo imposible. Solo el don imposible es verdadero. Se trata de un don que rompe con la lógica del intercambio y abandonando la reciprocidad, la obligación y la deuda, despliega el vínculo más allá de su localización y de su tiempo. Afirma Derrida:

Si hay don, lo dado del don (lo que se da, lo que es dado, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante. No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo aneconómico. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible (Derrida, 1995: 18).

De este modo, el don solo es posible sin restitución, sin devolución, reciprocidad ni condicionamiento. En otras palabras, si es posible sin restitución es porque la hospitalidad y también el don se sustentan en la sustitución constante. Se compone de un persistente dar, de hacer venir al otro como un estar aquí en uno mismo. La hospitalidad absoluta es un don sin reserva.

La condición de hospitalidad que postula Derrida, posee puntos de contacto y de tensión con la lógica del don que Paul Ricoeur revisa para formular su tesis acerca del reconocimiento, entendiendo a éste como una forma de pacificación y de gratitud. Para Ricoeur el reconocimiento tiende un lazo con el intercambio y el don, pero en lugar de la obligación de devolver, de lo que se trata es de una "respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial" (Ricoeur, 2005: 248). Entonces, el don ya no se sujeta en la reciprocidad sino en la gratitud, y por tanto la lógica mercantil carece de sentido, porque todo valor se convierte en una medida inexacta, pues cada presente u obsequio es inconmensurable y no puede ser determinado en su costo. Hay así

también una interrupción del intercambio recíproco, porque el dar no pone en deuda, más bien preanuncia el acto de generosidad. En tal caso, aquí la lógica tampoco es don-contradon, sino el reconocimiento generoso de la relación. Como dice Ricoeur: "La gratitud aligera el peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial" (Ibid: 249). Entonces, la lucha por el reconocimiento asume, de este modo, un carácter festivo, una forma de *agape* -indica Ricoeur- que puede orientar "estados de pacificación".

Estas relaciones entre hospitalidad, reconocimiento y la lógica de la donación nos deslizan nuevamente sobre la condición de la responsabilidad. En buena medida, hay en Ricoeur una resonancia de Lévinas, cuando entiende que el don no obliga ni pone en deuda, sino que nos expone ante una circunstancia más originaria de gratitud, es decir, no se devuelve en la forma de un presente, sino de un reconocimiento, se da acogida por la generosidad recibida y se gratifica.

Sin embargo, todavía es necesario preguntarse acerca de cómo responder a la hospitalidad incondicional, esto es, cómo darla siempre, y, más aún, si podemos afrontar esto con *responsabilidad*. El lugar donde la responsabilidad se presenta para participar de la hospitalidad o para volverla éticamente posible, es también el espacio donde el reconocimiento como forma de volver presente al otro puede ser pensado.

Experiencias de responsabilidad, hospitalidad y reconocimiento: cuando el otro me habita

Siguiendo la exposición de Emmanuel Lévinas (2003), la ética es pre-ontológica y prefigura la esencia del ser y de los entes. Entonces, el deber moral tiene como horizonte esa realidad otra, dicha antes de ser expresada, en la que se sustenta la precedencia de lo ético sobre lo ontológico. Por eso, toda responsabilidad en Lévinas es ante algo o alguien. Para Lévinas siempre existe el otro como exterioridad radical y ante él somos responsables. Por esto, el axioma que es punto de partida para Lévinas indica: "pasar a lo *otro* que el ser, de otro modo que ser" (Lévinas, 2003: 45). En ese anuncio se funda toda responsabilidad y toda ética.

Así, la ética es constitutiva del *otro*. Mi otro modo que ser es el *conatus* por el cual persiste mi esencia, pero en tanto responsabilidad con un otro que me habita y por quien puedo ser: la responsabilidad con el prójimo. La *diferencia* es trascendental porque me viene en la esencia de mi ser en otro. No soy el otro, pero soy responsable por él por el simple hecho de estar comprendido como ser, como subjetividad en la humanidad. Por esto, la responsabilidad para con el otro es pre-ontológica y pre-original; es "el no-lugar de la subjetividad" (Ibid: 54). No es mi compromiso, mi decisión ni mi libertad y la comprensión de la libertad del otro, lo que me hace responsable. Mi responsabilidad con el otro es anterior, incluso a mi relación como ser y como sujeto.

A partir de la tesis de Lévinas es pertinente establecer una relación consustancial y anudada entre hospitalidad y reconocimiento. El punto nodal de nuestro estudio es comprender esa

relación esencial entre hospitalidad y reconocimiento en tanto vínculo que posibilita una organización ético-afectiva de la socialidad contemporánea y global. Cuando Lévinas afirma: "La subjetividad en su *ser* deshace la *esencia* sustituyéndose por el otro. En tanto que uno-para-el-otro se absorbe en significación, en decir o verbo del infinito. La significación precede a la esencia" (Ibid: 58). Esto revela que el sujeto lleva en sí la imposibilidad de descargarse la responsabilidad. La alteridad pura es una proximidad, y se trata de una proximidad como contacto, como sinceridad de la exposición:

La subjetividad es el Otro-en-el-Mismo, según un modo que también difiere de la presencia de los interlocutores, uno al lado del otro en un diálogo en el que están en paz y de acuerdo uno con el otro. El Otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro (Ibid: 72).

Estar con el otro es, de esta manera, un ser con el otro o, más todavía, *en* el Otro. El otro me conmueve en su estar, por tanto, debo anudarlo en mi subjetividad. El ser significa en la proximidad del otro. Y en esa proximidad, la responsabilidad gesta el cruce entre el reconocimiento y la hospitalidad como destinos u horizontes de igualdad.

Entre la igualdad y la desigualdad: prácticas de reconocimiento

Elías Canetti, en *Masa y poder* (1994), sostiene que el hombre teme a lo desconocido, por lo cual necesita siempre reconocer. La proposición del autor es semejante a la lógica del "pacto" que postulaba Hobbes. Es decir, el pacto funciona también como orden de reconocimiento que protege de lo inesperado, y en tal forma el reconocimiento se comprende como principio abstracto de vida social. Según Canetti es en la "masa" donde el hombre supera sus miedos, es decir, se reconoce seguro.

Esta perspectiva del reconocimiento toma el legado de la lucha por la supervivencia, que obliga a asumir en el otro la fuerza de un enemigo. Para Hegel la "eticidad" se constituye en el origen de una identidad donde se percibe la fuerza o el deseo mayor del dominante, y en tal asunción se funda la "autoconciencia". El reconocimiento así entendido es una lucha por la autoconservación. Entonces, la eticidad se corresponde con una "unidad ética", que no es otra cosa que la formación de un Estado. Es una "eticidad absoluta" consagrada en la "intuición recíproca" de los sujetos singulares: el individuo se intuye a sí mismo en cada uno, dando lugar a una primera aproximación de "reconocimiento jurídico" (Hegel, 2006).

Ahora bien, ese reconocimiento de derecho para consolidarse como reconocimiento social, debe corresponderse con "un modo de la autorreferencia práctica, en el que el individuo puede estar seguro del valor social de su identidad" (Honneth, 1997: 100). Esto significa que en la interacción, cada individuo se autovalora al ser reconocido por otros. Lo que ocurre es una adecuación a

las normas de una comunidad por el cumplimiento de un proceso de socialización que permite “la generalización de las expectativas de todos los miembros de la sociedad” (Ibid: 98). Eso es lo que Honneth -siguiendo en ello a George Mead- va a llamar el “otro generalizado”, es decir, aquello por lo cual el individuo se reconoce como perteneciente a un lazo común:

Reconocerse recíprocamente como personas de derecho significa que los dos sujetos introducen de modo controlado en su propio actuar aquella voluntad general que encarna en las normas de su sociedad intersubjetivamente reconocidas. Con la común aceptación de las perspectivas normativas del “otro generalizado”, los compañeros de interacción saben recíprocamente a qué obligaciones tienen que atenerse frente al otro ocasional; conforme a esto los dos pueden a la inversa concebirse como portadores de pretensiones individuales, a cuyo cumplimiento su semejante se sabe obligado. La experiencia de ser reconocido por los miembros de la comunidad como persona de derecho significa para el sujeto singular poder tomar una posición positiva frente a sí mismo (Ibid: 101).

Así postulada, esta condición es alterada en algunas de sus reglas en las sociedades contemporáneas. En la actualidad el reconocimiento es más precisamente una instancia de “individualización”, donde las valoraciones son plurales y, por esto mismo, sometidas a una lucha permanente. Así cada sujeto singular imputa el reconocimiento adquirido no a la comunidad, sino a sí mismo, tomando dimensión valoraciones como la “autoconfianza”, la “autoestima” y el “autorrespeto”. Esta modalidad de reconocimiento individual es propia de lo que Honneth denominará una “situación postradicional de solidaridad social” (Ibid: 158).

Una situación postradicional modifica también las reglas simbólicas acerca de la igualdad y la desigualdad dentro de la sociedad: la propia categoría de desigualdad deja de remitir a su reducto económico y adquiere relevancia simbólica, siendo considerada como una forma de reconocimiento y de menosprecio, a partir de la característica que asume la idea de *dignidad* como modo de circunscripción de la relación respecto a una persona o grupo.

La *dignidad* es aquello que corresponde a cada individuo por el propio hecho de existir, en ese sentido es posible reanudar el camino de Lévinas y otra vez recurrir a la condición pre-ontológica de la responsabilidad; pues somos responsables de asistir, hospedar, recibir y dar dignidad al otro. En tal aspecto, estamos obligados al reconocimiento y ejercicio de la igualdad. Sin embargo, las sociedades globales del capitalismo son profundamente desiguales y “la desigualdad es una violación de la dignidad humana porque deniega la posibilidad de que todos los seres humanos desarrollen sus capacidades” (Therborn, 2015: 9). Por esto mismo no debe comprenderse únicamente en su aspecto económico a la desigualdad y atender a las lógicas simbólicas que intervienen, pues la desigualdad “es un ordenamiento sociocultural que reduce nuestras capacidades de

funcionar como seres humanos, nuestra salud, nuestro amor propio, nuestro sentido de la identidad, así como nuestros recursos para actuar y participar en este mundo" (Ibid).

En definitiva, la desigualdad también debe suscribirse como una forma de reconocimiento y, particularmente, como una lucha por el reconocimiento donde se evidencian prácticas de menosprecio y disvalor.³

Charles Taylor (2009) sostiene que esta situación postradicional se corresponde con el "multiculturalismo", a partir del cual emerge con fuerza una "política del reconocimiento" enmarcada en una necesidad de reconocimiento de la identidad. Se entiende al reconocimiento como vitalidad humana. El autor canadiense argumenta que esta lógica aparece cuando se desploman las jerarquías sociales, principalmente cuando desaparece la condición del *honor*. El honor estaba relacionado a la desigualdad, pues implicaba que si unos lo tenían otros no. En la modernidad es reemplazado por la idea más igualitaria de *dignidad*. La dignidad la comparten todos por el hecho de pertenecer a la ciudadanía, es universal y propia de la cultura democrática. Entonces, la noción de reconocimiento surge con la de dignidad y es el reconocimiento igualitario algo esencial para la vida democrática: "La democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de *status* para las culturas y para los sexos" (Taylor, 2009: 56). Charles Taylor además piensa que la idea de reconocimiento tuvo su forma más evidente en el siglo XVIII con la aparición del concepto de individuo: el reconocimiento era individualizado, significaba "ser uno mismo" o "fiel a sí mismo". Ese ideal moral es el que llegó a nuestra época:

Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad (Ibid: 61).

De acuerdo con Taylor, en el mundo contemporáneo el reconocimiento es constitutivo de nuestra identidad y de una cultura igualitaria, y es así que el reconocimiento igualitario interviene en dos planos: la esfera íntima en tanto sirve a la formación de la identidad y del yo en sus relaciones con otros; y la esfera pública, donde es completamente necesaria una política de reconocimiento para constituir una sociedad igualitaria. En tales aspectos, la política del reconocimiento igualitario se compone de dos niveles, una política de la dignidad y una política de la diferencia. La política de la dignidad establece una misma cantidad y calidad de derechos para todos; la política de la diferencia promueve el reconocimiento de la identidad única de cada individuo o de cada

[3] François Dubet (2015) alude al hecho de que la multiplicación de los estilos de vida en las sociedades contemporáneas han consagrado nuevas formas de desigualdad; al mismo tiempo que indica que mientras en las sociedades industriales la desigualdad verificaba un reconocimiento colectivo y un malestar social, en las presentes sociedades postindustriales las desigualdades remiten a los individuos y expresan un carácter electivo.

grupo. Lo que subyace entre esas dos políticas es el principio de igualdad universal. Sin embargo, estos dos niveles colisionan en muchos aspectos sobre sus pretensiones: "La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto por igual" (Ibid: 74). Pero si esto es así, los defensores de la política de la diferencia no pueden exigir un trato especial a determinados individuos o grupos en base al reconocimiento de su diferencia.

Sin embargo, esa política de la dignidad que promueve la igualdad y que se identifica con el "multiculturalismo", en buena medida oculta el ejercicio efectivo de la desigualdad. Zygmunt Bauman expresa con claridad:

[El multiculturalismo] Parece inspirarse en el postulado de la tolerancia liberal y el respaldo a los derechos de las comunidades a la independencia y a la aceptación pública de sus identidades elegidas (o heredadas), pero en realidad actúa como una fuerza socialmente conservadora. Lo único que consigue es disfrazar la desigualdad social de "diversidad cultural" (Bauman, 2013: 43-44).

A partir de este punto, Bauman procura desplazar la cuestión del reconocimiento y distanciarse del pensamiento de Honneth o de Taylor, y, con precisión, discutir la noción de "autorrealización" centrada en el discurso dominante del culturalismo liberal, vale decir, el individualismo, para llevarla al terreno de lo que él llamará "justicia social", donde la demanda de reconocimiento se hace siempre en nombre de la igualdad y la integración (Ibid). La "modernidad líquida" solo puede afrontar la problemática de la desigualdad mediante la exigencia de una distribución justa de la cultura y de los derechos. Esto indica que todos tienen las mismas capacidades y condiciones para "exigir el respeto social en condiciones honestas que garanticen iguales oportunidades" (Ibid: 82), buscando con esto la expansión en la integración de la comunidad ética y no la separación promovida por la reducción antagónica a que somete la lucha por la autorrealización.

Igualdad y desigualdad en sociedades de consumo: ¿cómo ser otro?

Tzvetan Todorov (2014) cuando busca dilucidar el "problema del otro" tomando como molde "el descubrimiento de América", aborda como punto de partida que el descubrimiento del otro contiene como origen una conquista. Ese "descubrimiento" fija una desigualdad originaria y el autor comenta: "El encuentro de esas dos civilizaciones tan diferentes y la necesidad de convivir solo puede introducir la disparidad en el corazón mismo de cada individuo" (Todorov, 2014: 251). La alternativa a ello es el mestizaje cultural, que se levanta como un símbolo más de la conquista del otro. La conclusión más general de Todorov será que siempre el descubrimiento del otro implica la aparición de lo otro que había en el yo. Por eso el descubrimiento de América por parte de Colón

significa para Europa la comprensión de que existe un mundo exterior, lo que sirve para resignificar un otro interior que estaba obliterado hasta ese momento.

Una reflexión sobre las formas de reconocimiento y de responsabilidad respecto a la alteridad, implica esa asunción de conquista y de lucha, pues lo que se enuncia se relaciona con una apropiación, esto es, hacer del otro algo propio. El derecho y todo reconocimiento de orden jurídico en sociedades capitalistas condicionan lo justo a un ordenamiento universal, que hace de la dignidad y la igualdad una ficción regulativa formal no su-puesta en las prácticas y las acciones. Por eso, la responsabilidad y la hospitalidad deben asumirse como absolutas e incondicionales, haciendo del otro, del anónimo y del ajeno no un sujeto con igualdad de derechos, sino esa exterioridad radical que se apodera del hogar y que lo convierte en un no-lugar de la subjetividad.

En las sociedades de consumo de condiciones globales, precisamente, el "nuevo pacto social" que es el "consumismo" (Bauman, 2008), ofrece como libertad de elección e igualdad lo que, en realidad, es el punto de inicio de toda desigualdad. Y en ese orden, Therborn afirma:

Las desigualdades se producen y sostienen socialmente como resultado de ordenamientos y procesos sistémicos, así como por la acción distributiva, tanto individual como colectiva. Resulta crucial prestar atención sistemática a ambos aspectos. Aquí se considera "acción distributiva" a cualquier acción social, individual o colectiva, con consecuencias distributivas directas, ya sean acciones de avance o retardo sistémico, o bien de asignación/distribución (Therborn, 2015: 59).

Si las desigualdades son generadas socialmente y tienen efectos simbólicos y culturales que ordenan una comunidad, eso indica que las distintas formas de desigualdad e igualdad determinan condiciones de reconocimiento. La pérdida de centro y la multidimensionalidad de las relaciones no supone el advenimiento de la igualdad, contrariamente, lo que hace aparecer "es una igualdad vaciada de contenido que se queda en el *derecho al reconocimiento*" (Bauman, 2010: 25). Y el reconocimiento dispar de un individuo o grupo origina, en ciertas circunstancias, accesos dispares en la vida social:

la interpretación "cultural" omite en silencio el hecho de que la desigualdad social es un fenómeno que se retroalimenta, y que uno de los principales factores de su consolidación consiste en representar las múltiples divisiones sociales nacidas de la desigualdad como productos inevitables de la libre elección, en lugar de verlas como una barrera problemática que impide la libre elección (Bauman, 2013: 45).

Esa es la clave de conjunción entre las categorías de hospitalidad y reconocimiento, solo un reconocimiento que asista a una responsabilidad pre-ontológica -en el sentido que se lee en

Lévinas- sobre la dignidad, la justicia y la igualdad, puede llevar como atributo la hospitalidad absoluta o incondicional que se observa en la propuesta de Derrida.

Se considera, así, que en una situación postradicional y de desinstitucionalización del lazo social, el reconocimiento se efectúa con mayor claridad en las prácticas afectivas ligadas a la "confianza". De acuerdo con esto, es interesante cuando en *Modernidad e identidad del yo*, Giddens afirma: "Las instituciones modernas difieren de todas las formas anteriores de orden social por su dinamismo, el grado en que desestiman los usos y costumbres tradicionales y su impacto general" (Giddens, 1997: 9). Lo relevante es el modo en que esto afecta la vida cotidiana y los aspectos individuales de la experiencia. Se produce una tensión e interconexión entre lo universal y el yo, donde este último es constituido institucionalmente, sin dejar de moldear también él mismo a las instituciones.

En el orden postradicional no hay lugar para la certidumbre racional, sino que es la "duda radical" lo que prevalece y "todo conocimiento adopta la forma de hipótesis, de afirmaciones que pueden muy bien ser ciertas, pero que en principio son siempre susceptibles de revisión y pueden ser abandonadas en algún momento" (Ibid: 11). Por eso en lo que Giddens llama "modernidad tardía", las nociones de *confianza* y *riesgo* son esenciales. Así dice:

La confianza es, en mi opinión, un fenómeno genérico crucial en el desarrollo de la personalidad y posee una relevancia peculiar y específica para un mundo de mecanismos de desenclave y sistemas abstractos. En sus manifestaciones genéricas, la confianza está directamente vinculada a la obtención de un sentimiento temprano de seguridad ontológica (...) En este sentido, la confianza es el fundamento de una 'coraza protectora' siempre dispuesta a defender al yo en sus relaciones con la realidad de cada día (Ibid: 11).

La modernidad, a su vez, es una cultura del riesgo, indicando esto que el futuro es constantemente traído hasta el presente mediante la organización refleja de las circunstancias que rodean al conocimiento. Esta modernidad tardía es apocalíptica, no porque derive hacia la catástrofe inevitable, sino por el cúmulo de riesgos que por sí implica.

La "transformación de la intimidad" tiene relación con lo que Giddens denomina "relaciones puras". Se entiende por éstas a las relaciones exentas de factores o determinaciones externas, es decir, "la relación existe tan solo por las recompensas que puede proporcionar por ella misma" (Ibid: 15). En este sentido, la confianza es una "apertura" en la relación, lo que quiere decir que la confianza no puede situarse por fuera de la relación misma. De esta manera, las relaciones puras presuponen el "compromiso", una especie particular de confianza. Así, "la exigencia de intimidad forma parte integrante de la relación pura como resultado de los mecanismos de confianza que da por supuestos" (Ibid). Giddens entiende, entonces, que las elecciones de los "estilos de vida" en

las circunstancias en las que se dan las interrelaciones entre lo local y lo universal plantean problemas morales que no pueden obviarse.

En una línea vinculada a esta posición de Giddens, Zygmunt Bauman (2010) sostiene que el riesgo principal de la "modernidad líquida" es que cada yo individual debe encargarse de establecer las endebles conexiones de lo social; en otros términos narrar la propia vida es proponer un lazo de solidaridad que siempre es inestable y movedizo.

De este modo, el apego y la fidelidad a un grupo social es disuelto y, como sugería Giddens, el compromiso es el requisito de confianza. Se pueden abordar múltiples pertenencias grupales o sociales y compartir distintos preceptos en cada espacio, sin que ello afecte la relación. Cuando el reconocimiento se traduce en confianza, entonces, es la propia estima del yo individual la que posibilita el cumplimiento de una responsabilidad en la relación con cualquier otro. Así, el reconocimiento se establece desde la confianza y la autovaloración. Dice Bauman sobre ello:

Lo que amamos cuando nos "amamos a nosotros mismos" es un yo *apto para ser amado*. Lo que amamos es el estado -o la esperanza- de *ser amados*, de ser un objeto merecedor de amor, de ser reconocidos como tal y de que se nos demuestre tal reconocimiento (Bauman, 2010: 54-55).

Sobre un campo de estudio de lo que denomino sociedades imaginales, el reconocimiento se condiciona bajo la directriz de la confianza en tanto corresponde a la imagen o diseño de sí que cada individuo realiza y al modo en que presenta esa imagen en el juego social. Es decir, cuando anteriormente prevalecía una lucha por el reconocimiento, actualmente transfigura como el diseño de un yo que debe ser aceptado en el curso de una relación social: alguien al que se le debe confianza.

La presente condición alberga nueva situación sobre la hospitalidad para sociedades imaginales, que puede ser entendida en clave con la "modernidad líquida": quien viene es el extraño, el anónimo, el ajeno, pero también el efímero, el fugaz, a quién se desprende en el movimiento de un "instante" de cualquier lazo de pertenencia para abrirse inmediatamente en una relación nueva. La confianza se expresa y distribuye en el devenir inmanente de afectos y emociones que fundan los instantes de "socialidad" (Maffesoli, 2005). Se conforma, de ese modo, una "ética de la situación" comprendida como una "religancia imaginal" (Maffesoli, 2009), donde cada individuo pervive junto al otro en el "instante eterno".

Bajo esta nueva dimensión, la hospitalidad no solo es absoluta, sino que necesariamente debe presentarse como generalizada, pues se trata de una relación incondicional con un otro que se modifica, que se transforma y que, por ello mismo, es inaprehensible. Se debe hospitalidad a esa venida del extranjero, pero también en su versión de pasajero, vagabundo anónimo y espíritu nómada que solo concibe la inmanencia de la comunidad en el linde que indica su traspaso.

Si el yo se diseña, quiere decir que es un producto imaginal más en la sociedad, es aquello que se hace a sí mismo posible entre prácticas de consumos y modas, entre imágenes que lo vuelven expresión ante otros; ese diseño de sí solo puede afrontar una relación mediante indicios y prácticas de confianza. Y si la confianza es la premisa de reconocimiento en las sociedades imaginales, eso significa que reconocimiento y hospitalidad se entrelazan sobre el cuerpo híbrido de esa experiencia.

Es la confianza el fondo común que une hospitalidad y reconocimiento en la globalización, pues en ella se expone el modo en que el individuo asiste a una relación, pero, simultáneamente, la forma en que alguien es recibido y aceptado, el modo como se le abren las puertas de una nueva comunidad de afectos. Asimismo, la responsabilidad que se lee en Lévinas se corresponde con esta ética de situación, donde, sin fundaciones normativas trascendentes debido a la desinstitucionalización y a formas de vida postradicional, se es responsable ante cada práctica y cada acto. El otro no deja de ser la exterioridad radical que me habita, pero ahora no puedo aprehenderlo en una unidad subjetiva, y es lo que siempre me evade en su constitución.

La reflexión acerca de los modos de igualdad y desigualdad en sociedades de consumo como las del capitalismo actual, debe atender el amplio campo de referencias multidimensionales que se abre ante la dislocación de prácticas materiales e inmateriales que afectan los "estilos de vida". El pensamiento teórico más conservador permanece ligado a formulaciones ideales que privan la reflexión crítica sobre el presente. Pero mientras tanto las transformaciones del capital siguen sucediendo a ritmo creciente de crisis en crisis, de consumos en consumos.

Por esto, hospitalidad y reconocimiento se ubican como nociones esclarecedoras al momento de proponer una reflexión crítica sobre las condiciones de igualdad y desigualdad en el capitalismo global; y también para atender a las problemáticas nuevas que se concretan en una cultura global que parece desprenderse de las responsabilidades por el otro por la simple atribución de su carácter fugaz y efímero.

Fragilidades del mundo

Zygmunt Bauman (2011) argumenta que la fragilidad y la ligereza son las características de los vínculos en el mundo contemporáneo. Bajo el manto de ello es que en nuestra posición se asume la unión entre hospitalidad y reconocimiento, concretados ambos en una originaria responsabilidad. En el reconocimiento del otro se halla el reconocimiento propio y, por esto mismo, la particularidad del reconocimiento en las sociedades contemporáneas es la confianza: desde mi confianza con otro se expande el mundo y cualquier individuo que establece un lazo de confianza, en ese mismo acto se entrega a otro, y por eso la confianza es "la supervivencia del yo a través de la alteridad del yo" (Ibid: 25). Entonces, atraviesa a un tipo de relación así la sustancia de una responsabilidad que es incluso anterior a la respuesta de cada sujeto en un otro. La fragilidad y

volatilidad del vínculo no conduce a una descarga de la responsabilidad por parte del sujeto, sino a la retribución y sustitución del lazo, es decir, a que en la misma práctica y experiencia social se constituya la proximidad esencial en la que estoy con el otro que me visita y acecha en su alteridad total.

Esa responsabilidad originaria que referimos -siempre en la estela de Lévinas- es el sitio desde el cual erigir la hospitalidad y el reconocimiento como figuras de encuentro y de socialidad entre la inestabilidad de la cultura global.

Hospitalidad como apertura y vínculo absoluto e incondicional con el otro y con la apropiación que ese otro realiza de lo que soy, de aquello que se abre para recibirlo. Y por esto mismo reconocimiento como asunción de la singularidad que el otro es, lo que significa para nada tolerancia a su diferencia cultural, sino recepción y apertura a su diferencia (hospitalidad) y producción de mi diferencia junto a él (confianza).

A partir de estas reglas de articulación entre hospitalidad y reconocimiento, es posible emprender una sociología crítica del otro en el contexto de sociedades globales, que sea, al mismo tiempo, una reflexión tendiente a pensar las novedosas formas de desigualdad en el capitalismo consumista, y las tensiones que esta etapa del capitalismo constituye entre ficciones de igualdad y multiplicidad de opciones, por un lado, y las desigualdades efectivas que se obturan por el régimen normativo de esas ficciones, por otro.

La hospitalidad absoluta -tal como la presenta Derrida- remite inmediatamente a la consolidación de una situación de igualdad, y por ello la hospitalidad se corresponde con la ética de la responsabilidad y con una regla del amparo:

Amparamos, pues, a lo otro, al otro, lo alojamos, hospitalariamente lo hospedamos, y eso otro, ese otro ahora por nosotros amparado nos pregunta, nos confronta con ese ahora nuestro desamparo (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 8).

Así, la hospitalidad figura una relación equitativa, donde el que interroga, el que pregunta al otro por su identidad, admite, a su vez, ser interrogado, ser inquietado en su propia identidad. Se expone en ello una lógica de reconocimiento, a partir de la cual soy lo que el otro reconoce por el simple hecho de advertirse reconocido, puesto en confianza en su venida.

En esa instancia que comulga la hospitalidad y el reconocimiento se instituyen modalidades de análisis para revisar cuáles nuevas prácticas de desigualdad, discriminación, racismo, xenofobia, etc. se concretan en las sociedades globales, y que en varias ocasiones son opacadas por dimensiones de igualdad y democracia endebles.

Bibliografía

- BAUMAN, Z. (2008). *Vida de consumo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2010). *Mundo consumo*, Buenos Aires: Paidós.
- BAUMAN, Z. (2011). *Amor líquido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CANETTI, E. (1994). *Masa y poder*, Barcelona: Muchnik.
- DERRIDA, J. (1995). *Dar el tiempo*, Buenos Aires: Paidós.
- DERRIDA, J. y DUFOURMANTELLE, A. (2000). *La hospitalidad*, Buenos Aires: ediciones De la Flor.
- GIDDENS, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península.
- HARVEY, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- HEGEL, G. W. F. (2006). *El sistema de la eticidad*, Buenos Aires: Quadrata.
- HEGEL, G. W. F. (2007). *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, T. (2003). *Leviatán*, Buenos Aires: Losada.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Grijalbo.
- HONNETH, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio*, Madrid: Katz.
- LÉVINAS, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: ediciones Sígueme.
- MAFFESOLI, M. (2005). *El instante eterno: el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires: Paidós.
- MAFFESOLI, M. (2009). *El reencantamiento del mundo*, Buenos Aires: Dedalus.
- NANCY, J., L. (2007). *El intruso*, Buenos Aires: Amorrortu.
- RICOEUR, P. (1999). *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia" de Emmanuel Lévinas*, Barcelona: Anthropos.
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta.
- TAYLOR, Ch. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México: Fondo de Cultura Económica.
- THERBORN, G. (2015). *Los campos de exterminio de la desigualdad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

TODOROV, T. (2014). *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires: Siglo XXI (edición especial).

Esteban Dipaola

estebanmdipaola@gmail.com

Doctor en Ciencias sociales y Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Director responsable del proyecto AGENCIA-FONCYT 2013-1263: "Producciones imaginales de lo social: cruces entre lo social y lo visual en las subjetividades contemporáneas". Es Profesor de grado en la carrera de sociología de la UBA, en la materia Epistemología y dicta cursos de posgrado en maestría y doctorado también en la UBA. Publicó los libros "Los nombres de Gilles Deleuze" (Pánico el pánico, 2014); "Comunidad impropia. Estéticas posmodernas del lazo social" (Letra viva, 2013); "Todo el resto: estética y pulsión de los años 90" (Pánico el pánico, 2012); "Aura y fetiche. Cuatro herejías sobre Marx" (Letra viva, 2011) y "En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze" (Paidós, 2008). Además ha publicado diversos artículos en revistas científicas de Argentina, Chile, Colombia, Brasil, España, Portugal, etc.